CHRISTIAN CHARRIER

Hegel & Marx



La Petite Bibliothèque PDF de la Matérielle
Juin 2005

Sommaire

Lire Hegel

Le Système scientifique du Urai

'A prigessione addo' jèsce, trase
Proverbe napolitain[1]

La première chose à dire de la systématicité de la théorie postprolétarienne est qu'elle est conservée de la systématicité marxienne telle qu'elle s'exprime au bout du compte dans le *syllogisme de la constitution en classe du prolétariat* (§ 4) – j'y reveiendrai prochainement –, laquelle est la stricte continuation de la systématicité *hégélienne* dans le paradigme ouvrier de la révolution ; la « philosophie comme système de la science » se posant pour sa part comme achèvement et réalisation de toute la pensée occidentale dans son *dualisme conscientiel* (séparation du sujet et de l'objet réconciliés dans leur *identité processuelle*)… Tout ça vient donc de loin ! Enfin, la liaison entre la systématicité postprolétarienne et le paradigme ouvrier tient à l'*inachèvement* de la critique de celui–ci par celle–là, en ce qu'elle laisse intouché son *fond rationnel*, c'est–à–dire, précisément, sa systématicité (§ 7).

1. « Les philosophes ont seulement interprété le monde, ce qui importe, c'est de la changer. » Depuis ce « coup de clairon » de Marx dans l'ultime thèse sur Feuerbach, la philosophie est disqualifiée dans le camps des théoriciens de la révolution communiste au nom de son irréductible « idéalisme »… « C'est beau, mais ça ne veut rien dire. » Tel est le commentaire lapidaire d'Althusser sur cette dernière thèse. « Les philosophes », en effet, « ont *tous* voulu agir sur le monde, pour le faire avancer comme pour le faire régresser ou le maintenir en son *statu quo* »[2] Mais « la philosophie » reste un sujet tabou… alors que tout le monde continu à « en faire », sans le vouloir, sans le savoir ou en se cachant les yeux et en se pinçant le nez… à commencer par les théoriciens postprolétariens qui, au travers de la conservation de la systématicité spéculative, s'inscrivent de fait dans l'histoire de la philosophie occidentale.
2. Il est des époques où, dans l'urgence des problèmes à résoudre, on peut ne pas être très regardant sur l'origine des concepts que l'on met en œuvre et où le blanchiment de ceux–ci ne pose pas de difficultés dans la mesure où il s'agit d'une question de survie : la période qui va de la fin des années soixante à la fin des années soixante dix, au cours de laquelle s'affirme la théorie postprolétairnne de la révolution, est l'une de celles–ci. Nous n'en sommes plus là aujourd'hui et il faudra bien aller voir de plus près ce qui se passe depuis plus de deux millénaires dans la philosophie…

Ce n'est là que la façon *extérieure* de prendre la chose, donc limitée ; mais on voit déjà par cette mise en perspective le poids de l'héritage (de l'hypothèque ?) que doit assumer la théorie postprolétarienne de la révolution… et qui s'engage dans sa critique.

> C'est le paradigme ouvrier de la révolution qui appelle la systématicité comme schème logique de la théorie qui le sous–tend et non celle–ci qui constitue celui–là, lequel s'explique par le rapport de classe qui caractérise la subordination formelle de la classe prolétaire par la classe capitaliste ainsi que par des raisons de conjoncture politique et théorique (philosophiques)… J'y reveiendrai.

Hegel n'est pas le premier à présenter sa philosophie comme systématique : Aristote, Leibnitz et Kant… l'ont fait avant lui, « mais cette présentation n'est qu'une prétention dans la mesure où la pensée de l'être qu'ils proposent, bien loin d'être cette unité avec soi–même constitutive de tout

[1] La procession, par où elle est sortie, elle rentre.
[2] *Sur la pensée marxiste*, *op. cit.*, pp. 21–22.

système, comporte en elle–même la différence non surmontée (sous la forme de juxtaposition, de mélange ou de domination unilatérale) du développement de l'*être* pensé et du mouvement de la *pensée* de cet être. Le système hégélien est, au contraire, véritablement un *système* et *le* système, parce que en lui *l'ordre des raisons de connaître et l'ordre des raisons d'être, le processus logique et le processus ontologique sont identiques* (…). »[3]

C'est en ce sens que Hegel peut énoncer dans la préface des *Principes de la philosophie du doit* son célèbre « *Was vernünftig ist* (ce qui est rationnel) *das ist wirklich* (est effectif) *und was wirklich ist* (et ce qui est effectif) *das ist vernünftig* (est rationnel.) »[4]

Le terme *wirklicht* – que l'on a d'abord traduit par « réel », ici par « effectif » – a une signification précise chez Hegel : ce qui est effectif n'est pas le réel au sens d'une réalité donnée abstraitement, c'est–à–dire faisant l'objet d'une simple constatation empirique, sous la forme d'un « en soi » immédiat, mais le *résultat* d'un processus résultant d'un agir efficient qui lui donne *sens* comme *résultat de son propre travail d'élaboration*, qui le fait accéder à l'effectivité (*wirklichkeit*), *au prix de la « médiation »,* qui permet au contenu de développer complètement ce qu'il est *à partir de lui–même*, donc de manière « immanente ».

1. On verra une autre fois comment, en ce sens, le syllogisme marxien du Prolétariat est l'exposé d'un tel procès d'effectivité, moyennant le prolétariat comme sujet politique dans son parti.
2. A part ça, on ne saurait réduire cette formule, comme le font *les Insomniaques*, au slogan de Mai 68 « Prenons nos désirs pour des réalités »[5]– Marx est plus près de la vérité hégélienne lorsqu'il déclare : « j'ai toujours bravé l'opinion momentanée du prolétariat ». Hegel n'est ni un idéaliste romantique ni un idéaliste de la liberté mais un idéaliste spéculatif, ce qui est complètement différent.

Cette affirmation fondamentale de l'hégélianisme permet de comprendre qu'il n'est pas conforme à l'essence de la systématicité d'exposer ce qu'elle est de manière formelle, c'est–à–dire comme une *méthode* extérieure à l'objet sur lequel elle *s'appliquerait* : en tant que *forme*, elle suppose son *contenu*, lequel procède de sa mise en forme… La systématicité ne s'expose pas pour elle–même, elle s'effectue, elle est tout de suite dans son contenu : pas de « discours de la méthode » préalable. C'est ainsi que pas plus Hegel que Marx ne se livrent à une réflexion systématique pour elle–même sur la méthode (et que la théorie postprolétarienne ne s'occupe de la question que du bout des lèvres ou incidemment). Tout au plus peut–on dire que « le commencement et le terme du système exposé sont eux–mêmes systématiques : la première proposition est *déjà en elle–même* son auto–suppression en direction de la dernière, et la dernière la *reconduction* de la première (circularité absolue du système) »[6], ou bien, dit autrement : « le texte spéculatif [synonyme de systématique – je vais y revenir] identifie, en ses propositions, à chaque fois, son point de départ et son point d'arrivée, son commencement et sa fin, et par là s'organise, se configure en un tout »[7] ; bref, la systématicité c'est « la compréhension achevée de la fin *en sa nécessité* se présupposant dans son origine. »[8]

La systématicité ne saurait être un nouveau formalisme logique qui s'applique à n'importe quelle représentation ; au contraire elle est intelligence, au sens latin du terme (*intuslegere*), c'est–à–dire lecture de l'intérieur, du dedans, démarche qui nécessite « qu'on s'abandonne à la vie de l'objet, ou ce qui signifie la même chose qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet. »[9] Cette attitude théorique est fondatrice de la systématicité lorsque Hegel reproche à Kant sa « manière de procéder (…) consistant, au lieu de dériver du concept les déterminations d'un ob–jet, à le placer simplement sous un schéma tout prêt par ailleurs »[10]… et ainsi de ne pas « saisir la logique qui est

---

[3] B. Bourgeois, Présentation de Hegel, *la Science de la Logique*, éd. Vrin, Paris 1970, p.9 – je souligne.
[4] Cité *in* J.P. Lefebvre et P. Macherey, *Hegel et la société*, éd. PUF, Paris 1984, p. 15.
[5] *Marx* vs *Stirne*r, éd. l'Insomniaque, Paris 1997, p. 12.
[6] B. Bourgeois, Commentaire de Hegel, Préface de la *Phénoménologie de l' Esprit* , éd. Vrin, Paris 1997, p. 227 – je souligne.
[7] Ibid., p. 294.
[8] Ibid., p. 257 – je souligne.
[9] Hegel, Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit*., § 53, p. 135.
[10] *La Science de la logique*, *op. cit*., p. 309.

propre à l'objet en ce que l'objet est en propre »[11], – formule que Marx reprend à son compte pour l'opposer à Hegel lui-même en le taxant d'inconséquence dans la mesure ou, selon lui, *a contrario* du programme qu'il énonce il ne fait que « reconnaître partout les déterminations du concept logique »[12] et non la logique propre à ce qu'est l'objet… c'est-à-dire les déterminations du concept logique. C'est pour cette raison que la systématicité est nécessairement spéculative, c'est-à-dire « miroir (*speculum*) pensant du concept même immanent à l'être »[13] ou « identité concrète de cet être et d'une pensée qui n'a qu'à le refléter (*speculum*) en son dire. »[14]

> Pour cette raison la spéculation hégélienne, dans sa systématicité, avant d'être une théorie de la contradiction est une pensée de l'identité. Sur le fond, Hegel ne contrevient pas au principe de (non)contradiction (ou d'identité) qui caractérise l'entendement : il en fait au contraire un moment essentiel (mais qui doit être dépassé) de la Raison comme nécessité intérieure de l'objet (logique propre à l'objet en ce que l'objet est en propre), « rythme du tout organique ».

La nécessité de la philosophie hégélienne comme *système scientifique du vrai* est la nécessité d'une philosophie affirmant l'*identité* de l'identité à soi qu'est le sens éternel de l'être (l'être est toujours identique à lui-même dans sa permanence) et de la *différence d'avec soi* qu'est l'être temporel du sens (cette permanence n'existe que dans ses formes temporelles diverses) ; c'est ainsi que B. Bourgeois peut faire remarquer que dans le hégélianisme « l'identité empiète sur la différence (la raison est *identité* de l'identité et de la différence). »[15] Dit autrement, la scientificité hégélienne réside dans l'identité processuelle (au sens où elle n'est pas simultanée mais opère à travers des médiations) de l'essence (identité) et de la forme (différence) de l'être vrai.

Cette théorie de l'identité pose immédiatement – et c'est fondamental – une *double nécessité* : une nécessité d'*existence*, de fait, historique, chronologique – puisque la raison éternelle dont le système se veut la manifestation vraie est dans l'histoire – ; une nécessité d'*essence*, de sens, spéculative, logico-ontologique – puisque ce qui se réalise historiquement ne fait que déployer le contenu de l'un des moments de l'autodétermination éternelle qu'est le sens rationnel. Il existe donc une étroite intimité entre la *nécessité historique* et la *nécessité logique* qui fait la systématicité scientifique, intimité dû au fait que leurs expositions respectives se font écho comme expression d'une même nécessité totale de la Raison dans l'Esprit absolu : la nécessité historique n'existe que logiquement et la nécessité logique qu'historiquement…

Cette théorie de la double nécessité, corrélative de la théorie de l'identité, est certainement le point le plus "opérationnel" de la systématicité spéculative dans la mesure où il permet de travailler simultanément l'histoire et le concept, l'histoire dans son concept ou le concept dans son histoire et ainsi éviter à la fois le formalisme logique (que Hegel reproche à Kant) – puisque le sens est dans l'histoire de son objet –, et l'historicisme – puisque l'objet dans son histoire et histoire de son sens.

> 1. « Philosophie comme système de la science » ou comme « système scientifique du vrai », « savoir vrai », « systématicité scientifique » ou « spéculative », « encyclopédie des sciences philosophiques »… Tout ces termes sont plus ou moins synonymes et s'imbriquent. Il est difficile de les isoler les uns des autres dans une définition unilatérale… par définition, dans la mesure où ils n'existent que dans le passage de l'un dans l'autre.
>
> 2. La *science* c'est le savoir vrai, c'est-à-dire le savoir de la totalité dans son advenir, donc le savoir concret (par opposition à l'abstraction qui sort la chose de la totalité), le savoir de ce qui est, donc, rationnel. Savoir de la totalité elle a pour caractère d'être *systématique* dans son exposé de soi-même, c'est-à-dire de tenir en permanence le tout dans le particulier, l'identique dans le dissemblable, le point de départ dans le point d'arrivée et réciproquement… La science est ainsi nécessairement *spéculative* dans la mesure où cette systématicité existe comme vérité de l'objet lui-même (et non un schéma qu'on lui plaque dessus de l'extérieur) ; et spéculative elle ne peut être que systématique. Elle est enfin nécessairement *encyclopédique*, non comme somme au bout du compte (à la différence des encyclopédistes du XVIIIe siècle), comme résultat, mais parce qu'elle

[11] *Critique du Droit Politique Hégélien*, éd. Sociales, Paris 1975, p. 149.
[12] *Ibid*.
[13] B. Bourgeois, "*Commentaire…*", *op. cit*., p. 267.
[14] *Ibid*., p. 287.
[15] B. Bourgeois, "*Présentation…* ", *op. cit*., p. 34.

vise a priori le savoir comme totalité organique : l'*Éncyclopédie* est bien l'encyclopédie des sciences, mais des sciences *philosophiques*, c'est–à–dire du savoir vrai.

Cela pourrait rester toutefois encore trop formel si l'on ne dit pas que la nécessité totale dont il s'agit (nécessité historique et logique) implique l'existence d'un *Sujet* dans l'identité duquel tout se résout comme *auto–différenciation* de son *identité* absolue : « la science de l'Absolu est essentiellement un système, écrit Hegel, parce que le vrai concret existe seulement *en se développant en lui–même, en se saisissant et se maintenant comme unité*, c'est–à–dire comme totalité »[16]. *Sans Sujet, il n'y a pas de systématicité qui tienne* , et pour cette raison la forme et le contenu sont identiques (ce qui revient à définir la spéculation, comme on vient de le voir) ou, si l'on préfère, « la forme est un aspect du processus essentiel, non sa figuration abstraite et séparable »[17] : « c'est pourquoi il n'y a aucune nécessité d'appliquer de l'extérieur au contenu concret le formalisme ; celui–là est, en lui–même, le passage dans celui–ci, lequel cependant, cesse d'être un tel formalisme extérieur, parce que la forme *est le devenir indigène du contenu concret lui–même* »[18] qui est « quelque chose d'effectif, un *sujet*, ou un advenir à soi–même. »[19] (§ 44)

Deux conséquences essentielles découlent de ce qui précède. D'abord le fait qu'il n'est pas possible de distinguer, comme le fait Engels, la « méthode » qui serait le « côté révolutionnaire » de la spéculation hégélienne, du « système » qui serait son côté réactionnaire, mystifié ou, comme le dit Marx de « découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel ». *Toute systématicité embarque nécessairement sa nature spéculative*, c'est–à–dire son *noyau rationnel* qui n'est pas, comme Marx feint de le croire, raison ratiocinante ou entendement, mais pensée concevante de l'unité, c'est–à–dire du Sujet se pensant lui–même.

La seconde conséquence porte sur ce que cela induit du point de vue du théoricien spéculatif et de son activité théorique.

Le théoricien spéculatif est littéralement *traversé* par sa spéculation – on a vu plus haut (§ 46) qu'il doit s'abandonner à la vie de l'objet– dont il n'est pas l' « auteur » mais un simple vecteur singulier, modeste porte–parole de la chose elle–même.

1. En ce sens Althusser a raison d'écrire à propos de la conception marxienne de la critique que « c'était le réel, la lutte de la classe ouvrière qui agissait comme véritable auteur (agent) de la critique du réel par lui–même » et que « l'individu nommé Marx "écrivait" pour cet "auteur", infiniment plus grand que lui, pour lui mais d'abord *par lui, sous son insistance.* »[20]
2. Bordiga, lorsqu'il écrit : « Il faut éliminer la personne en tant que sujet. Le parti est le seul organe qui doive et soit capable de mener à bien la tâche de claritifcation et d'enrichissement [de la théorie, n.d.a.] »[21], ne fait que raisonner en marxiste conséquent.

De cette « modestie » découle deux attitudes. J'ai déjà évoqué la première comme refus de tout discours méthodologique préalable, à laquelle il faut ajouter au niveau pratique le refus de toute utopie : pas plus que Hegel ne s'est laissé aller à définir un État idéal, Marx n'a définit ce que doit être le communisme. La seconde attitude de cette modestie est… l'*immodestie phénoménale* du théoricien spéculatif comme seconde nature : doublement légitimé par le fait qu'il ne parle pas de lui–même mais ne fait qu'exposer la vie propre de son objet et que de ce fait il ne peut qu'exprimer la totalité (l'objet dans son être–là, son advenir et son Autre), le système exposé est nécessairement *unique*, *hégémonique* et *exclusif* : il est forcément un système *clos.*

Il en va ainsi du hégélianisme qui se pose lui–même comme résolution de toute la pensée occidentale depuis ses origines, contre toutes les philosophies qui l'ont précédé ; du « marxisme » comme *alpha* et *oméga* de la théorie de la révolution communiste, contre tout ses concurrents

---

[16] *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, éd. Vrin, Paris 1952, § 14, p. 39 – je souligne.
[17] I. Garro, *Marx, une critique de la philosophie*, éd. du Seuil, Paris 2000, p. 123.
[18] Hegel, *Préface* de la Phénoménologie de l'Esprit, *op. cit.*, § 56, p. 139 – je souligne.
[19] *Ibid.*, § 20, p. 71 – je souligne.
[20] *Marx dans ses limites* , in "Écrits philosophiques et politiques" t. 1, éd. Stock/IMEC, Le Livre de poche, Paris 1994, p. 381.
[21] *Bordiga et la passion du communisme*, éd. Spartacus, 1974, Série B – n°58.

théoriques et politiques passés et présents ; des différents courants de la théorie postprolétarienne comme « moment groupusculaire » de celle–ci, les uns contre les autres – mais à des degrés d'agressivité différents selon le niveau de systématicité atteint.

Il faut insister sur une chose *: il n'y a de nécessité que systématique ou rationnelle* – ou spéculative, ce qui veut dire la même chose – c'est–à–dire que comme *rythme* intérieur *du tout organique qu'est le Sujet* en ses multiples déterminations. Dans cette nécessité qui est autodéploiement, automouvement vers soi, autodé–termination, identification à soi… le Sujet ne sort jamais *essentiellement* de lui–même (s'il s'aliène ce n'est que pour mieux se retrouver) dans la mesure où il s'agit d'« *avoir* la contradiction pour ne pas l'être » de « *se contredire* pour ne pas être contredit »[22] : le devenir rationnel dans sa nécessité est un *advenir*, une identité processuelle ou un processus identitaire dans lequel la chose trouve son *sens*, c'est–à–dire se (re)trouve dans son concept. Je l'ai déjà dit et je le répète : *sans Sujet, il n'y a pas de systématicité qui tienne*, il n'y a pas de pensée qui soit en mesure de tenir la totalité : il n'y a que le heurt de déterminations finies, donc PAS DE NECESSITE, seulement actions conséquentes ou inconséquentes, des circonstances, une conjoncture particulière… (§ 32)

Chez Hegel cette situation de disparition du Sujet peut exister historiquement : « Le besoin de la philosophie, écrit–il, [i.e. de la spéculation rationnelle] ne peut naître qu'à des époques de crise lorsque "la puissance de l'unification disparaît de la vie des hommes et les oppositions perdent leur rapport vivant et leur réaction réciproque et deviennent indépendantes ». La philosophie ne peut surgir que sur la base d'une certaine situation historique et celle–ci est la "scission". "La scission est à l'origine du besoin de la philosophie" »[23].

Dans de telles périodes la Raison qui unifie s'efface au profit de l'entendement séparateur, mais ce n'est que pour mieux préparer un nouveau triomphe de la Raison qui n'abdique jamais : « Souvent il semble que l'esprit s'oublie, se perde ; mais à l'intérieur il est toujours en opposition avec lui–même. Il est progrès intérieur – comme Hamlet dit de l'esprit de son père : "Bien travaillé, vieille taupe !" – jusqu'à ce qu'il trouve en lui–même assez de force pour soulever la croûte terrestre qui le sépare du soleil (…). Alors l'édifice sans âme, vermoulu, s'écroule et l'esprit se montre sous la forme d'une nouvelle jeunesse. »[24]

« Un temps d'arrêt n'est pas l'arrêt du temps. Le creux de la vague n'est pas l'océan. Le "Tout" hégélien n'était pas le "Vrai" et sa vérité n'était pas le Tout. Le résultat n'était pas la fin. La taupe n'avait pas fini son travail. La négativité s'appellera désormais Révolution. Lorsque la Révolution aura accompli son travail souterrain, alors, dit Marx, "L'Europe sautera de sa place et jubilera : Bien creusé, vieille taupe ! "

L'Esprit ne s'était pas oublié. »[25]

---

22 B. Bourgeois, "Hegel" *in Hustoire de la philosophe* t.3, éd. A. Colin, Paris 1997, p. 93.

23 K. Papaioannou, *Hegel*, éd. Presses Pocket, Paris 1962, p. 25.

24 Hegel, *Cours sur l'Histoire de la philosophie*, cit *in* Papaioannou, *op. cit.*, p. 119.

25 K. Papaioannou *in op. cit*, p. 119

Le temps comme forme et comme histoire

J. Rivelaygue
La génèse du système hégélien, in « Leçons de métaphysique allemande », t. I, le Livre de poche, Paris 1990, pp. 349– 352

« Ces écrits politiques [de Hegel au cours de la période de Francfort] marquent un changement par rapport à la période précédente quant aux relations du temps et de son contenu, de la temporalité et de l'histoire. Dans sa période de berne, en effet, le temps apparaît comme une forme indifférente que l'action humaine peut remplir de n'importe quel contenu arbitraire. Hegel écrit par exemple : "L'humanité devient à nouveau capable d'idéal." Il exprime par là que l'on peut restaurer la cité grecque, que le contenu peut être situé à n'importe quel moment du temps. Dans le même esprit, il écrit à Schelling, le 16 août 1795, que les peuples reprennent leurs droits. Il semble donc à ce moment–là que la raison pratique puisse recréer son objet et que le devoir–être commande l'être. Il s'agit de ce que Hegel appellera par la suite une philosophie de la réflexion, puisqu'il y a cette séparation – comme chez Kant – entre la forme du temps et son contenu[26].

Au contraire, avec le nouveau thème que constitue la dialectique de la vie, le temps ne peut plus être pensé que comme temps historique qui déploie son contenu à partir de lui–même ; la scission entre la forme et le contenu ne peut plus être maintenue, la raison pratique ne peut plus ressusciter n'importe quoi – et en particulier la cité grecque. Cette scission entre la forme et le contenu se trouve alors remplacée par une autre opposition, désormais intérieure au contenu du temps (…) : l'opposition en science et culture, entre l'esprit du temps[27] et la réalité positive. L'esprit du temps, c'est l'exigence que porte le temps, non comme raison pratique mais comme vie, de se réunifier à travers toutes les séparations et les déchirures. Cette exigence est ressentie subjectivement par l'individu comme idéal de liberté. À l'inverse, la réalité positive de l'époque est la vie en tant qu'elle est scindée, séparée ; elle apparaît comme force de retardement historique. Nous trouvons donc dans chaque époque une opposition entre une exigence de liberté – différente selon les époques – et une positivité qui retard ; cette opposition peut aussi s'exprimer dans les termes d'intériorité – c'est l'esprit du temps – et d'extériorité – c'est le moment de frein de la séparation. (…).

(…) Cet esprit du temps est une exigence de la vie elle–même – en tant qu'elle est la vie se réunifiant –, il n'est pas extérieur aux individus, ceux–ci le ressentant comme idéal de liberté, et il y'a contradiction entre la positivité existante et l'esprit du temps. Or, il dépend ici des individus que cette contradiction aboutisse à une solution, c'est–à—dire au triomphe rationnel de l'esprit du temps. Cela signifie qu'il peut se réaliser de façon catastrophique ou, tout au contraire , le faire rationnellement. (Il y a donc là un effort de synthèse entre une philosophie de l'histoire du type de celle de Herder, où l'histoire continue le procès naturel – l'action des individus y étant donc minimisée –, et l'aspiration fichtéenne à l'action, à la réalisation de la raison pratique.) Il faut donc que la subjectivité prenne conscience de ce qu'exige l'esprit du temps – car elle a un rôle à jouer : l'histoire ne se fait pas toute seule –, qu'elle condamne la positivité dépassée : celle–ci doit disparaître, de façon que cette négation de la positivité exigée par l'esprit du temps se fasse en quelque sorte aux moindres frais, sans qu'advienne de catastrophe. Ainsi, la liberté et la réflexion[28] [3] apparaissent ici comme un moment nécessaire du déploiement de l'histoire et nous trouvons une première synthèse entre liberté et nécessité, un effort pour dépasser l'antinomie de la raison pratique et de la nécessité historique. (…) la liberté apparaît comme un moment de l'accomplissement de la nécessité et la subjectivité n'est pas opposée à la substantialité. »

---

[26] Chez Kant, le temps (avec l'espace mais sous d'autres conditions) est la forme pure (donc a priori) de l'intuition sensible à travers lequel celle–ci est seulement possible ; la forme conditionne donc son contenu. C'est le fameux dualisme kantien que Hegel n'aura de cesse de critiquer.
[27] Dans ses cours sur l'histoire philosophique, Hegel parlera plus tard de l'esprit du monde.
[28] La position kantienne.

HEGEL & MARX EN AMERIQUE
Différences dans la philosophie de l'histoire

Malgré le *renversement* (et à cause de lui) que Marx fait subir à la dialectique hégélienne, la structure de sa philosophie, ses problèmes, le sens de ses problèmes, « continuent d'être hantés par *la même problématique*. » (cf. *la Matérielle*, Vol. I, p.45 § 23 R 2). Cela est vrai pour le fond spéculatif de la systématicité marxienne qui se veut, mieux que Hegel, réfléchir la logique qui est propre à l'objet en ce que l'objet est en propre (Ibid., p. 21 § 46), mais la similitude s'arrête là – ce qui n'est déjà pas mal ! En revanche, pour ce qui est de la perspective historique dans laquelle ils inscrivent leur spéculation — c'est–à-dire leur rapport au temps et surtout au temps présent –, Hegel et Marx différent radicalement. On s'en rendra compte en comparant la manière dont ils se positionnent par rapport à l'Amérique du Nord.

« L'Amérique, écrit Hegel, est donc le pays de l'avenir où dans les temps futurs se manifestera, dans l'antagonisme, peut–être, de l'Amérique du Nord avec l'Amérique du Sud, la gravité de l'histoire universelle [admirons au passage la clairvoyance de Hegel — *N.d.A.*]. C'est ce pays de rêve pour tous ceux que lasse le bric–à–brac historique de la vieille Europe. Napoléon aurait dit : "Cette vieille Europe m'ennuie". L'Amérique doit se séparer du sol sur lequel s'est passé jusque là l'histoire universelle. Ce qui est arrivé jusqu'ici n'est que l'écho du vieux monde et l'expression d'une vie étrangère. Or, comme pays de l'avenir, elle ne nous intéresse pas ici. La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui est et qui est éternellement : il s'agit de la Raison, et avec elle nous avons assez de travail. » [1]

Hegel précise son propos en introduction de son cours : « Le point de vue général de l'histoire n'est pas abstraitement général, mais concret et éminemment actuel parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui–même et ignore son passé. » [2] Et encore : « La réflexion philosophique *n'a d'autre but que d'éliminer le hasard. La contingence est la même chose que la nécessité extérieure : une nécessité qui se ramène à des causes qui elles–mêmes ne sont que des circonstances externes*. Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde – non un but particulier de l'esprit subjectif ou du sentiment humain. » [3]

§ 4 – Quarante ans plus tard, l'Amérique du Nord est en train de dépasser le « stade du défrichement », c'est–à–dire, comme l'avait prédit Hegel, « quand les habitants, au lieu de se presser en dehors vers les champs, se replieront en masse sur eux–mêmes vers les industries et le commerce urbains, et constitueront un système compact de société civile » [4]. C'est alors qu'un ouvrier français écrit à son retour de San Francisco : « Je n'aurais jamais cru que je serais capable d'exercer tous les métiers que j'ai pratiqués en Californie. J'étais convaincu qu'en dehors de la typographie je n'étais bon à rien (…) Une fois au milieu de ce monde d'aventuriers qui changent de métier plus facilement que de chemises, ma foi ! j'ai fait comme les autres. Le métier de mineur ne me donnant pas assez, je suis allé à la ville, où j'ai fait tantôt de la typographie, tantôt de la toiture, etc., etc. (…) Cette expérience (…) m'a donné la conviction qu'en aucune circonstance je ne me tiendrais pour sérieusement embarrassé si le travail d'une profession quelconque venait à me manquer. Je me sens moins mollusque et beaucoup plus homme. » [5] Passons sur le fait qu'il s'agit d'un ouvrier hautement qualifié pour l'époque, doué, à ce titre, d'une haute « employabilité », comme on dit aujourd'hui, lorsqu'il s'agit d'être déqualifié…

Marx cite ce courrier, en guise d'illustration, dans un contexte bien précis : « Mais si la variation dans le travail ne s'impose encore qu'à la façon d'une loi physique, dont l'action, en se heurtant partout à des obstacles (b), les brise aveuglément, les catastrophe mêmes que fait naître la grande industrie imposent la nécessité de reconnaître le travail varié et, par conséquent, *le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleurs*, comme une loi de production moderne, et il faut à tout prix que les circonstances s'adaptent au fonctionnement normal de cette loi. C'est une question de vie ou de mort. Oui, la grande industrie oblige la société sous peine de mort a remplacer l'individu morcelé, porte–douleur d'une fonction productive de détail, par l'*individu intégral* [individu « *totalement*

développé » en allemand] [6] qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises. » [7]

Pour Hegel, le Nouveau monde est peut–être un « pays de rêve pour tous ceux que lasse le bric–à–brac historique de la vieille Europe » mais pour autant cela n'en fait pas plus un support de « prophétie » qu'un objet philosophique. *A contrario*, Marx voit dans les conditions de travail de l'Amérique du Nord l'illustration du chemin que doit suivre la vieille Europe afin d'atteindre « le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleurs » par « un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises », afin de réaliser l'« individu intégral », l'individu « totalement développé » - qui ressemble à s'y méprendre à l'« homme total » du « jeune Marx », celui qui est poète le matin, pêcheur le soir (si je me souviens bien). Pour Marx, l'Amérique est un modèle, une anticipation de ce qui doit nécessairement advenir (« C'est une question de vie ou de mort ») ; pour Hegel elle est simplement hors du champ philosophique dans la mesure où elle n'épuise (pas encore) le présent.

C'est que la systématicité spéculative hégélienne est, en quelque sorte, *un sur place en mouvement* puisque son unique objet est finalement non pas ce qui a été ou ce qui est (temporairement) mais, outre cela et ce qui doit être, ce qui « est éternellement », c'est–à–dire le « but universel », le « but final » du monde, c'est–à–dire la Raison. Le système hégélien, comme sa *Phénoménologie*, sont une entreprise d'évaluation du *degré d'effectivité* – dit autrement : du degré de rationalité – de chaque « peuple » de chaque époque historique, étant entendu que le critère de cette évaluation, l'Esprit n'est pas extérieur à la chose mais est ce qui « demeure éternellement auprès de lui–même ». Mais une évaluation sans jugement puisque c'est toujours de l'esprit dont il s'agit. C'est pour cela que la systématicité hégélienne a pu être qualifiée de « réactionnaire » comme justifiant l'état de chose existant dans le sens de sa défense ; ce qui est rapide et inexact : Hegel veut exposer *le rationnel comme effectif et l'effectif comme rationnel* (cf. *la Matérielle*, Vol. I, p. 20 § 44) ce qui est tout autre chose dans la mesure où il s'agit de montrer que ce qui existe dans l'histoire est Raison d'une Raison qui ne peut exister ailleurs que dans l'histoire (c'est également la théorie de la double nécessité – *Ibid*., § 48).

Dans les derniers paragraphes de la *Philosophie du droit*, Hegel évoque la contradiction universelle entre deux « mondes » : celui du royaume temporel et celui du royaume spirituel, contradiction comme une limitation dont il reste inéluctablement marqué. « Prendre conscience de cette limitation, c'est du même coup comprendre que la philosophie n'a pas pour unique fonction de penser l'État, c'est–à–dire de lui conférer le statut d'un modèle de rationalité idéal et indépassable : il faut aussi qu'elle pense la fin de l'État, c'est–à–dire les conditions de son dépassement, de son abolition et de son absorption dans une forme supérieure qui le comprend en le transformant. Si Hegel ne l'a pas résolu – c'est finalement ce que Marx lui reprochera principalement – il a du moins clairement posé, et c'est bien à cela qu'aboutit sa réflexion sur le droit, le problème d'une critique de l'État qui ne serait pas seulement la critique de telle ou telle forme d'État. (…)
« Contrairement à une légende tenace, il faut affirmer sans doute que Hegel n'est un penseur ni de la fin du savoir ni de la fin de l'histoire. Tout au moins n'élude–t–il pas – comment un dialecticien conscient pourrait–il le faire ? – la contradiction inhérente au concept de fin, qui désigne à la fois et concurremment un but et un terme, le moment d'un accomplissement et celui d'une disparition. » [8]

Chez Marx, il n'y a pas cette *pesanteur de la présence à soi universelle et éternelle* de l'Esprit du monde, mais il y a la permanence, l'inéluctabilité du *mouvement* dont toute forme faite, c'est–à–dire toute détermination particulière, n'est qu'une configuration transitoire (*La Matérielle*, Vol I, p. 45 § 23) appelée à se dépasser ; en cela on pourrait dire que Marx est plus héraclitéen qu'hégélien. Ce qui intéresse Hegel, on vient de la voir, c'est le présent comme moment de la Raison ; ce qui intéresse Marx, c'est l'avenir comme déploiement de la même Raison (cf. op. cit., p. 48 § 33). Dans le monde antique, dans le monde chrétien, Hegel voit autant d'inscriptions déterminées, donc finies, de l'Esprit du monde ; Marx y voit autant de périodes *pré–capitalistes*. Il voit dans l'Amérique le futur nécessaire de l'Europe et dans le capitalisme la « forme faite » qui appelle dans sa finitude l'infini du communisme.

Notes

[1] *La raison dans l'histoire* (cours de 1822 et 1828), U.G.E. 10/18, Paris 1993, p. 242
[2] *Ibid.*, p. 39.
[3] *Ibid.*, p. 48.
[4] *Ibid.*, p. 241.
[5] *Le Capital*, in « Œuvres » t. I, éd. Gallimard, Paris 1965, pp. 991–992 note b).
[6] Note de M. Rubel, op. cit., p. 1674 (note 1 de la p. 992).
[7] *Op. cit.*, pp. 991–992 – je souligne.
[8] J.P. Lefebvre et P. Macherey, *Hegel et la société*, éd. P.U.F., Paris 1984, pp. 87–88.

Le syllogisme marxien du Prolétariat

La systématicité marxienne, comme logique propre à l'objet en ce que l'objet est en propre c'est l'auto–déploiement comme auto–détermination du « mouvement même dont toute chose faite n'est qu'une configuration transitoire » et qui par là inclut « dans la conception positive des choses existantes » (i.e. dans la détermination finie), « l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire »[1], et c'est ainsi que le communisme ne peut être lui–même une chose positive (un idéal moral à accomplir ou un état de fait à établir) mais « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel des choses »[2], comme sens du « mouvement même dont toute chose faite, etc. »

> 1. La systématicité marxienne, c'est–à–dire la *dialectique* telle que Marx la sauve et lui trouve « une physionomie tout à fait raisonnable »[3], puis la « dialectique matérialiste » et le « matérialisme dialectique ».
> 2. Il n'est pas utile d'insister ici sur le fait qu'en remplaçant l'Idée hégélienne par le "mouvement même", on ne sort pas, du point de vue de son fond rationnel, de la systématicité spéculative… contrairement à ce que prétendent Marx et Engels. Il en va de même de la thèse du "renversement" de la dialectique hégélienne à propos duquel Althusser a raison d'écrire : « …s'il ne s'agit *que d'un renversement*, d'une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers, il est clair que faire basculer un objet tout entier ne change ni sa nature ni son contenu par la vertu d'une simple rotation ! L'homme sur la tête, quand il marche enfin sur ses pieds c'est le même homme », « …une philosophie ainsi *renversée* ne peut être considérée comme *tout autre* que la philosophie *inversée*, que par une métaphore théorique : en vérité sa structure, ses problèmes, le sens de ses problèmes, continuent d'être hantés par *la même problématique*. »[4] *La structure, les problèmes posés et le sens des problèmes posés*… ce n'est quand même pas rien ! Que dire alors de la théorie postprolétarienne qui, comme on l'a vue, conserve dans sa critique du paradigme ouvrier le fond rationnel de la théorie du Prolétariat ?

Avoir la contradiction ne suffit pas à l'effectuation du processus ; certes, le dépassement est la raison d'être de la contradiction mais encore faut–il pour que la chose s'effectue qu'existe un « agir efficient », c'est–à–dire un Sujet : chez Hegel ce sont les différents « peuples » de l'histoire et leurs « grands hommes » qui en incarnent l' « esprit » (la dimension rationnelle), chez Marx c'est un groupe social particulier, la classe proletaire organisée en parti et donc en classe, et par là existant comme sujet politique.
Marx expose le *syllogisme* de la classe prolétaire comme sujet politique en tant qu'effectivité de son sens révolutionnaire, en lequel se résume sa théorie du Prolétariat, dans les dernières pages de *Misère de la philosophie*. Je contracte son exposé :

« Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs [la grande industrie agglomère dans un endroit des gens inconnus les uns aux autres. La concurrence les *divise d'intérêts*]. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des *intérêts communs*. Ainsi cette masse est *déjà* une classe vis–à–vis du capital, mais *pas encore pour elle–même*. [Mais le maintien des salaires, cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître, les réunit dans une même pensée de résistance – coalition (…). Si le premier but de la résistance n'a été que le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes à leur tour se réunissent dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, *le maintien de l'association devient plus important pour eux que celui du salaire* (…). Une fois arrivée à ce point là, l'association prend un caractère politique.] Dans la lutte (…) elle [la masse des travailleurs] *se constitue en classe pour elle–même*. Les intérêts qu'elle défend deviennent des *intérêts de classe*. »[5]
Tel est, en sa forme la plus ramassée, le syllogisme du Prolétariat comme sujet politique en sa systématicité spéculative.

Je parle de syllogisme systématique dans la mesure où la constitution du prolétariat en classe est traitée selon la figure du *déjà… pas encore*, figure logique qui indique que le sujet du syllogisme est déjà tel *en soi*, abstraitement, dans son concept – pas encore tel, *pour soi*, concrètement, en son concept, figure dans laquelle se joue toute systématicité [6] (*la Matérielle* n.2 §§ 21 et 32). Sans cela, on ne pourrait pas comprendre ce qu'est cette classe qui se *pré–existe*, qui peut déjà être nommée alors

qu'elle n'existe pas comme telle ; c'est que *la « masse » est déjà en soi ce qu'elle devient pour soi*, « organisation des éléments révolutionnaire *comme classe* » [7] *donc* en Parti, en Parti révolutionnaire « de masse ».

Dans le *Manifeste*, Marx écrit de même : « les conditions de l'émancipation prolétarienne, c'est l'histoire qui les donne », c'est « l'organisation graduelle et *spontanée* du prolétariat en classe »[8].

1. Marx critique dans ce passage les socialistes et les communistes critiques utopiques qui par « leurs inventions personnelles » tirées de leur imagination entendent « suppléer ce que le mouvement social ne produit point. » *Cf. la Matérielle* n.1 §§ 51 et 52 : la modestie spéculative qui rejette toute pensée singulière au profit de la logique nécessaire de la chose même – c'est en ce sens qu'il faut prendre le terme "spontané" et non au sens postprolétarien de non organisé.
2. C'est de là que vient la distinction établie par la théorie postprolétarienne entre le « parti formel » et le « parti historique », telle qu'elle est reprise par G. Dauvé dans *Sur l'idéologie ultra–gauche* (1969), mais aussi par Robin Goodfellow (ex *Communisme ou Civilisation* – 1976/1998) dans leur texte *la Fin d'un cycle*.[9] Je reviendrai sur le travail très intéressant de ce groupe issu de l'ultra–gauche italienne (qu'il convient d'intégrer à la critique de la théorie postprolétarienne de la révolution que je n'ai jusqu'ici considérée que sous l'angle de ses courants issus de l'ultra–gauche germano–hollandaise).

À la fin du processus, on a la réalisation du Prolétariat *dans son concept* ou, si l'on préfère, l'« effectivité » du sens révolutionnaire de la classe dans la classe prolétaire comme sujet politique, ou le Parti comme concept du Prolétariat dans son sens révolutionnaire.

En bonne systématicité, le commencement du processus, le point de départ, ne tient que par son terme, son point d'arrivée dans lequel il est destiné à se supprimer… C'est le *cercle rationnel* de la spéculation systématique : l'organisation des prolétaires en parti, donc en classe, n'est pas un phénomène contingent mais l'advenir nécessaire de la classe prolétaire dans son concept : *le devenir n'a de sens que comme anticipation de soi du résultat*, dans la mesure où il est auto–déploiement du sujet et que ce n'est que comme tel qu'il peut être ainsi.

Dans le syllogisme, le Prolétariat n'est pas « un sujet en repos qui porte les accidents sans être mû, mais le concept qui se meut et qui reprend en lui–même ses déterminations. »[10] C'est pour cela que Marx peut conclure (à l'adresse de Proudhon qui refuse l'ultime passage dans le troisième moment du syllogisme pour s'en tenir au second) : « Ne dites pas que le mouvement social exclut le mouvement politique. Il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps »[11], puisque le mouvement social est *déjà* en soi mouvement politique, même s'il ne l'est *pas encore* effectivement (pour soi). C'est également pour cela qu'il peut lancer sa formule célèbre ; « La classe ouvrière est révolutionnaire ou elle n'est rien »[12] qui bien loin de signifier un rejet des luttes syndicales – comme l'à le plus souvent interprétée à contre–sens la théorie postprolétarienne pour en faire le point de départ de sa critique du paradigme prolétarien de la révolution – ne fait qu'exposer la nécessité interne de leur devenir politique, c'est–à–dire le fait qu'elles ne sont pas une fin en soi. Marx, dans d'autres termes, ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme au cours de la séance de 1850 de la *Ligue des communistes* : « J'ai toujours bravé l'opinion momentanée du prolétariat »[13], c'est–à–dire la *représentation* immédiate qu'il peut se faire de sa situation, de manière déterminée, finie, scindée de la totalité, donc non rationnelle.

Engels peut écrire sans prendre de gants « Pendant des années, le mouvement ouvrier anglais a tourné désespérément en rond dans le cercle étroit des grèves pour l'augmentation des salaires et la diminution des heures de travail, considérées non comme expédient ou moyen de propagande, mais comme fin en soi. Les trade–unions, en fait, excluent par principe dans leurs statuts toute action politique et par là–même, interdisent à la classe ouvrière de participer à toute activité générale en tant que classe (…). C'est pourquoi on ne peut parler d'un mouvement ouvrier ici que dans la mesure où il y a des grèves qui, victorieuses ou non, ne font pas avancer d'un pas le mouvement. Gonfler de telles grèves (…), des grèves qui ne font pas avancer la classe ouvrière, et en faire des luttes d'importance mondiale (…) ne peut, à mon avis, qu'être nuisible. »[14]

Le fond rationnel de la systématicité marxienne

Le syllogisme du Prolétariat est en même temps une *phénoménologie* (au sens hégélien de « présentation du savoir qui apparaît »q) *de la conscience de classe*, qui pousse le processus de prise de conscience à son terme, « c'est–à–dire à la dissolution de la forme même de la conscience – la différence du sujet et de l'objet du savoir[15], au savoir de soi, savoir non limité par un objet qui n'est plus son Autre, mais lui–même, bref au savoir absolu. »[16]
La phénoménologie de la conscience de classe suit exactement, moment par moment, le syllogisme du Prolétariat dont elle double le processus *objectif* (organisationnel) d'un processus *subjectif* (conscientiel) : au devenir classe de la masse dans son organisation correspond le devenir conscience de classe des représentations de la masse (cf. la remarque de Marx au § 30), au devenir parti de cette organisation correspond le devenir science de la conscience, au sens spéculatif de logique propre à l'objet en ce que l'objet est en propre.

D'abord « divisée d'intérêts » par la concurrence, la masse des travailleurs sort dans un premier moment d'elle–même dans sa lutte contre ses « maîtres » (elle se nie pour la première fois – « négation simple ») et acquiert ainsi un premier niveau d'*universalité* à travers la représentation qu'elle se fait de ses « intérêts communs » ; mais il ne s'agit là encore que d'une universalité abstraite, extérieure, c'est–à–dire par rapport à son Autre, qui appelle son dépassement (double négation – négation de la négation) dans la prise de conscience de ses « intérêts de classe » qui ne sont plus simplement ses intérêts "par position" dans la société civile bourgeoise, mais ses intérêts au regard de l'Histoire ou mieux : les intérêts de l'Histoire qu'elle *représente*, sur la base de sa position sociale (c'est–à–dire de sa position particulière dans la totalité historique positive immédiate).

La conscience de classe, c'est la classe prolétaire Sujet qui s'abandonne à la vie de l'Histoire qui a présente et qui exprime la nécessité interne de celle–ci comme ultime réconciliation du Sujet et de l'Objet, du Temps et du Concept, de l'Homme et de son histoire… moyennant sa « réalisation détaillée » sans laquelle « le résultat nu est le cadavre qui a laissé la tendance derrière soi »[17], c'est–à–dire le *programme* de son parti. C'est ainsi que Balibar peut écrire (en donnant l'impression de se faire peur – mais il y a de quoi !) : « Pour le Marx de Mars 1845, ce n'est pas assez de dire avec Hegel que "le réel est rationnel" et que le rationnel, nécessairement, se réalise : il faut dire qu'il n'y a de réel, et de rationnel, que la révolution. »[18] – à ceci près que la restriction chronologique ne vaut pas. Donc « si l'on fait abstraction des insuppressibles contingences (hasard et libre arbitre) singulières de l'histoire (il est rationnel que tout ne soit pas rationnel), qui, cependant, médiatisent un développement dont le sens universel ne peut être compromis par elles (optimisme hégélien [et marxien – n.d.a.]), l'histoire est conduite par la raison ou le concept. »[19]

1. Une analyse que ne désavouerait pas I. Garro, lorsqu'elle écrit (à juste titre) que pour Marx, à partir du moment où il aborde « la question de l'histoire, de sa connaissance et de sa maîtrise », « le problème est (…) de relier une nouvelle théorie de l'histoire à la perspective de sa maîtrise collective, *enfin rationnelle*. »[20] Marx avait confirmé par avance ce propos dans la préface du *Capital* : « Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de *la loi naturelle qui préside à son mouvement* – et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne – elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abréger la période de gestation et adoucir les maux de leur enfantement ».[21]
2. On pourrait penser que ces deux conceptions de la science (spéculative dans l'aspect que retient ici Balibar, positiviste dans celui retenu par Garro) s'opposent, de même que s'opposent la nécessité spéculative induite par le premier et le possibilisme du second. En réalité il n'en est rien dans la mesure ou la scientificité spéculative est chez Marx la condition théorique de son possibilisme politique.
3. Je vais citer encore une fois Althusser : « Pour le dire en termes polémiques, quand on pose la question de la "*fin de l'histoire*", on voit dans un même camp se ranger et Epicure et Spinoza, et Montesquieu et Rousseau, sur la base, explicite ou implicite, d'un même matérialisme de la rencontre ou, au sens fort, pensée de la *conjoncture*. Et Marx, bien entendu, mais forcé à penser dans un horizon déchiré entre l'aléatoire de la Rencontre et la nécessité de la Révolution. »[22]

Le syllogisme marxien de la classe prolétaire (le Prolétariat comme sujet politique dans son concept, c'est–à–dire organisé en parti) *n'expose pas le procès historique de constitution des classes du mode de production capitaliste* – contre toute vérité historique Marx postule que la bourgeoisie est déjà constituée en classe au sortir de la Révolution française[23] – mais le "dégagement" ou le "désengagement" de la classe prolétaire vis–à–vis de la société capitaliste, mais l'avènement du seul Prolétariat au travers de ses transformation identitaires, *des différents moments de l'identité processuelle de son sens révolutionnaire* et, pour tout dire, de l'avènement de son parti dans lequel se résout le processus – dès l'*Idéologie allemande* Marx a été clair sur ce point : contre Feuerbach auquel il reproche de transformer le terme communiste en une simple catégorie prédicat de l' "Homme", il affirme que celui–ci « désigne, dans le monde d'aujourd'hui, l'*adhérent d'un parti révolutionnaire bien déterminé* »[24] – ; avènement comme une sorte de "développement séparé" de soi, en soi et pour soi, et pour lequel son Autre n'est que la médiation de son processus d'identification à soi, avènement comme Sujet absolu de l'Histoire moyennant sa détermination de sujet politique, pour lequel la relation à l'autre, c'est–à–dire la lutte de classes proprement dite, n'est que la *médiation* du rapport à soi de la classe.
La formule « organisation du prolétariat en classe » n'est pas un vain mot : le procès de constitution du Prolétariat n'est pas la production historique des rapports de classes capitaliste (de la classe prolétaire et de la classe capitaliste), ce n'est pas un procès de constitution, c'est un procès d'*organisation* en parti des prolétaires ; *sans parti, il n'y a pas de classe prolétaire…*

On comprend alors la catastrophe théorique et politique que la caducité du prolétariat comme sujet politique représente pour la théorie de la lutte des classes et les enjeux que représente la critique ultra–gauche du léninisme et de la social–démocratie. On comprend également les questions que cela pose à la théorie postprolétarienne (héritière de l'ultra–gauche) après la disparition effective de celui–ci ; on comprend enfin que Marx, après avoir posé l'équation : *classe prolétarienne = parti prolétarien*, n'ait pas eu grand chose à ajouter à la définition des classes, sauf à énoncer des banalités sociologiques, ce qu'il n'a pas fait.

Il est logique de ce point de vue que cette critique, consécutive à la première crise du paradigme ouvrier de la révolution ouverte par la victoire de la révolution bolchevique et la défaite simultanée de la révolution allemande, brise l'unité du syllogisme marxien du Prolétariat, l'ultra–gauche germano–hollandaise absolutisant abstraitement le premier et le second moment dans la « spontanéité des masses », la gauche communiste italienne (Bordiga) absolutisant de la même façon le troisième moment dans le « parti communauté ».

Notes

[1] Postafce à la seconde édition allemande du *Capital in* Œuvres t. I, Éd Gallimard, Paris 1965, p. 559. Sur le sens du terme intelligence comme "lecture du dedans", cf. 1 § 46.
[2] *Idéologie allemande*, Œuvres t. III, Éd. Gallimard, Paris 1982, p. 1067.
[3] Postface…, *op. cit.*, p. 558.
[4] *Pour Marx*, éd. Maspero, paris 1965, p. 70.
[5] *Œuvres* t. I, éd Gallimard, Paris 1965, p. 134–135 - je souligne.
[6] C'est en ce sens que l'on a pu qualifier la philosophie hégélienne de "philosopohie du *Noch nicht*", du "pas encore" – cf. J.P. Lefebvre et P. Macherey, *Hegel et la société*, Ed. P.U.F., Paris 1984, p. 125.
[7] Œuvres, t. I, op. cit. p. 135.
[8] *Op. cit.*,, p. 191. - je souligne.
[9] http://membres.lycos.fr.rgood/
[10] Hegel, *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, éd. Vrin, Paris 1997 § 60, p. 145.
[11] *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 136.
[12] Lettre à J.B. Schweitzer (13 fév. 1865).
[13] Œuvres, *op. cit.*, t.IV, p. 1085.
[14] Lettre à Berstein du 17 juin 1879.
[15] Dualité conscientielle qui est l'essence de toute la pensée occidentale de ses origines… à Hegel, dont la systématicité spéculative se veut la résolution.
[16] B. Bourgeois, *Sens et intention de la Phénoménologie de l'Esprit, in* Hegel, op. cit.., p. 17.
[17] Hegel, *op. cit.*, § 3, 45.
[18] *La philosophie de Marx*, éd. La Découverte, Paris 1993, p. 33. N'en déplaise aux tenants de la "coupure épistémologique", Marx tiendra cette position toute sa vie et l'exprimera comme on l'a vu après la publication du *Capital*.

[19] B. Bourgeois, *Commentaire…*, Hegel *op. cit.*, p. 228.
[20] *Marx, une critique de la philosophie*, éd. du Seuil, paris 2000, p. 13 – je souligne.
[21] *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, P. 550.
[22] *le Courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in « Écrits philosophiques et politiques » t. I, le Livre de Poche, Paris 1994, p. 574.
[23] « Dans la bourgeoisie, nous avons deux phases à distinguer : celle pendant laquelle elle se constitua en classe sous le régime de la féodalité et de la monarchie absolue, et celle où, déjà constituée en classe, elle renversa la féodalité et la monarchie pour faire de la société une société bourgeoise. » (*Misère…*, *op. cit.*, p. 135.)
[24] *Op. cit.*, p. 1481 – je souligne

lamaterielle@tiscali.fr